



Rompre avec le temps des ruptures

Kevin Eybert

► To cite this version:

Kevin Eybert. Rompre avec le temps des ruptures. Encyclo. Revue de l'école doctorale Sciences des Sociétés ED 624, 2014, pp.155-174. hal-01158311

HAL Id: hal-01158311

<https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-01158311>

Submitted on 31 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

ROMPRE AVEC LE TEMPS DES RUPTURES

En première instance, penser les temps de la rupture peut nous amener à nous interroger sur les événements politiques qui rompent avec quelque ordre que ce soit. Il s'agirait dès lors de traquer les indices de discontinuité eu égard à un ordre qui serait, lui, continu. Pourtant, il nous semble qu'on peut observer dans notre contemporanéité la possibilité enjointe par le capitalisme de « vivre sa vie » de manière segmentée, discontinue, passant par des « renaissances » professionnelles, sentimentales, amicales, etc. Cette multiplicité constituée de tout un ensemble de ruptures biographiques constituerait ce que le capital peut finalement exploiter, et cela peut-être notamment, du moins ce sera notre hypothèse ici, par l'instauration d'un temps de plus en plus homogène, par une uniformisation de ce temps qu'il capterait. S'il était question de rompre avec un tel temps de la discontinuité, faudrait-il dès lors envisager de manière opposée une rupture politique de la continuité ? Et dans quel temps s'inscrirait une telle rupture ?

Peut-être s'agirait-il plutôt de penser une politique qui ne serait pas subordonnée aux temps du capital mais qui configurerait elle-même un temps en opposition avec le capitalisme et la manière dont celui-ci assujettit nos vies, notamment par la captation du temps et les promesses de réalisation individuelle passant notamment par le collectif qu'il distille. Nous entendons par capitalisme non pas un système économique mais ce qui a permis et permet encore l'existence de l'économie comme discours de vérité. Cela implique plusieurs choses: « la prise depuis laquelle un tel discours peut s'exercer est l'adéquation entre la rationalité de la science économique (et qui dit discours scientifique implique un discours non-scientifique donc un rapport au savoir de la vérité au moins en partie amputé) et la

* Université Paris 7 – Paris Diderot. Collectif de Recherche Autonome sur les Savoirs du Social (CRASS) / Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP).

rationalité de son objet, à savoir celle des agents économiques eux-mêmes. Cette adéquation existe tant que les acteurs se conforment au type de rationalité qui leur est supposé ». Or cette forme de rationalité, c'est avant tout un rapport singulier à la politique : celui qui nous cantonne aux choix qui nous sont proposés pour déterminer ce qui sera fait de nos vies. Sortir de l'économie et de ses raisons, c'est donc avant tout faire le choix d'un autre choix, celui de la politique et donc de faire l'expérience de l'économie comme une politique antagonique qui se nie comme telle et qui combat la possibilité d'une politique autre, c'est-à-dire d'un autre régime de choix radical¹. Dès lors, ce temps politique doit-il être l'envers du temps capitaliste, dans un strict rapport symétrique ou bien y a-t-il au sein même du temps capitaliste des pistes à explorer, des éléments à reprendre pour élaborer le temps de la politique ?

Dans un premier temps, nous explorerons l'hypothèse selon laquelle le capitalisme contemporain exalte la discontinuité existentielle et notamment sa dimension relationnelle pour mieux la cantonner dans un horizon d'exploitation. Nous essaierons dans un second temps de préciser les caractéristiques d'un temps capitaliste que nous nommerons « pointilliste » : l'une d'entre elles serait le recouvrement par une fiction opérante – la réalisation individuelle au sein du capitalisme – de l'un des moteurs de l'agir politique, à savoir ce que nous nommerons l'exploration de la transindividualité, c'est-à-dire la manière dont un collectif tente d'appréhender ce qui fait son commun tout en l'exposant à un devenir inconnu. Pour dans un dernier temps tenter d'explorer une piste de temps de la rupture politique, il nous faudra alors revenir sur les liens conflictuels existant entre expérience transindividuelle et collectif politique.

Discontinuités et captations du capital

Harmut Rosa, dans son étude sur l'*Accélération*, et dans un chapitre consacré à l'identité de la « modernité tardive », diagnostique :

Une fluidification de l'*identité personnelle stable* au profit de projets personnels ouverts, souvent fragmentaires et fondés sur l'expérimentation. [Cela se traduit] également [par] l'augmentation des possibilités de choix et du degré de contingence dans l'organisation par le sujet de sa propre biographie, augmentation qui prend avant tout

¹ Pour une explicitation de ces prémisses trop rapidement posées, voir Bernard ASPE, *Les mots et les actes*, Caen, Nous, 2011, notamment le premier chapitre qui défend l'idée qu'il n'y a pas d'économie sans une science économique : « *Without economics, no economy* ».

la forme d'une *combinatoire* plus libre et de *possibilités de révision* plus aisées des composantes de l'identité.

On peut en effet passer d'une profession à la succession de jobs nous permettant de nous consacrer à une passion, se mettre en couple, se marier, divorcer, se remettre en couple, se séparer, trouver un ou une autre conjointe, partir faire le tour du monde, changer de ville et de fréquentations, etc. « Les composantes de l'identité, centrales comme périphériques, sont désormais presque librement *combinables* et tendancielllement *révisables* à loisir »². La modernité avancée serait donc productrice de cette « pluralisation » de l'identité, marquerait le passage d'une identité substantielle à une multiplicité liée, une « trajectoire singulière, faite de rencontres, d'une foule d'expériences et de relations »³. On peut donc « devenir soi » en s'attachant à une identité mouvante constituée notamment par les autres et par la manière dont on peut se sentir « enrichi » par leur proximité, leur contact : l'individualité comme en partie constituée d'un « foyer relationnel » qui s'actualisera de multiples façons et dans de nombreux domaines. L'ensemble des discontinuités que nous venons d'évoquer, relationnelles ou solitaires, joyeuses ou anxiogènes, voulues ou imposées, et qui construisent l'identité individuelle, c'est aussi ce que le capitalisme semble exploiter et notamment par une hypothèque du temps de cette construction.

Dans un texte portant sur l'expérience du travail à durée déterminée, Patrick Cingolani s'intéresse à ce qu'il nomme un « processus de colonisation du monde vécu »⁴. Pour lui, le capitalisme opère une captation du temps privé dans la mesure où les entreprises, notamment d'intérim, imposent aux salarié-e-s d'assurer eux-mêmes la continuité entre deux CDD, deux missions. Partant de la promotion de l'intermittence et du provisoire dans une société constitutivement changeante et favorisant l'innovation, l'auteur constate l'existence « des modes d'assujettissement nouveaux de cette pluralité des temps sociaux ». Il observe en effet le renversement, depuis les années 1970, de ce qui se jouait dans l'institutionnalisation du salariat relativement à la sécurité de l'emploi. Ce qui advient désormais, c'est le transfert de la responsabilité quant à la continuité de l'emploi : il passe de la société – notamment *via* l'employeur – à l'employé-e : chacun-e doit à nouveau sans cesse « penser à la suite », aux moyens de l'assurer.

² Hartmut ROSA, *Accélération*, Paris, La Découverte, 2010, p. 283-284.

³ Collectif pour l'intervention, *Communisme : un manifeste*, Caen, Nous, 2012, p. 24.

⁴ Patrick CINGOLANI, « L'attente du travail : sociologie du dispositif précaire », in id. (dir.), *Un travail sans limites ? : Subordination, tensions, résistances*, Toulouse, Érès, 2012, p. 141.

C'est à partir de là qu'est affirmé par Patrick Cingolani le fait que « le besoin d'assurer la continuité de la relation salariale redevient le ressort de l'assujettissement »⁵. Ce dernier consiste aujourd'hui en la constitution continuée de sa propre employabilité, c'est-à-dire le développement et la mise en valeur de ses « compétences », de ses savoirs, savoir-faire et savoir-être acquis au travail mais aussi hors travail et qui devront être traduits dans le langage du capital. Patrick Cingolani remarque en effet que ce qu'il nomme des « dispositifs précaires de captation du temps » investissent « de réactions et de pratiques marchandes des temps qui pourraient sembler étrangers au travail », en effaçant ainsi les frontières entre travail et hors travail⁶. Ces éléments montrent l'existence d'un temps unifiant, capitaliste, qui parce qu'il fait de la marchandisation de soi l'unité de ce *continuum* temporel est par conséquent un temps de l'hypothèque de la construction individuelle. Autrement dit, le temps de l'économie capitaliste a pour revers subjectif, que tout temps – tout notre temps – est rabattu sur celui de la capitalisation de différentes caractéristiques qui construisent une identité.

Nous allons examiner néanmoins deux objections à cette conclusion. Il ne nous semble pas inopportun de souligner le fait qu'en apparence peuvent entrer en conflit cette colonisation du temps par le travail, cette uniformisation du passé, du présent et du futur dans un horizon d'employabilité, et la pluralisation de l'identité que Hartmut Rosa mentionnait par cette segmentation subjective. La contradiction se situerait dans le fait que, lorsque les formes d'emploi à durée déterminée sont « choisies », c'est logiquement avant tout pour pouvoir jouir d'un temps disponible afin de se vouer à d'autres activités, de se consacrer à d'autres facettes de la vie. Néanmoins, il nous apparaît que la notion de « compétence », c'est-à-dire la possibilité de valoriser des activités professionnelles et personnelles en termes de savoirs, savoir-faire et savoirs-être et donc de les traduire en « employabilité », rend conciliable captation du temps hors travail par le capitalisme et multiplicité d'activités. Un « engagement » associatif ou militant peut à cet égard tout à fait rentrer dans les catégories des activités productives de compétences pour un employeur. Plutôt, il nous semble que la nécessaire traduction de la singularité des trajectoires individuelles et de leur « richesse » en compétences rend bien compte d'une forme d'assujettissement du temps hors travail par le travail : on peut bien entendu se réaliser en dehors de la sphère professionnelle mais à la condition de traduire, *in*

⁵ Patrick CINGOLANI, « L'attente du travail », *op. cit.*, p. 141.

⁶ *Ibid.*

fine, cette réalisation en arguments pour se vendre sur le marché de l'emploi. Non seulement il s'agira pour certains intérimaires de vouer une partie de leur vacance à trouver une mission prenant place au plus vite après la fin de la précédente pour « joindre les deux bouts » mais c'est cette vacance elle-même qui devra être justifiée dans le langage de la profitabilité pour que le futur employeur juge de l'employabilité de la personne.

On pourra par ailleurs relativiser l'impact de ce dispositif précaire de captation du temps dans la mesure où les emplois en CDD et en intérim ne représentent aujourd'hui qu'à peine 15 % des emplois en France, c'est-à-dire une part somme toute limitée. Néanmoins, il faut considérer le fait que le chômage dit « actif » nécessite également une mobilisation substantielle de son temps dirigé vers l'emploi. Par ailleurs, il existe ce que le Bureau international du travail nomme l'« emploi inadéquat », c'est-à-dire « la catégorie [qui] inclut les emplois à bas salaires, les contrats précaires (CDD, intérim, stages et contrats aidés), le sous-emploi (personnes déclarant vouloir travailler davantage et celles en situation de déclassement) et le travail dangereux pour la santé »⁷. L'ensemble (chômage actif et emploi inadéquat) atteint en France le nombre de 12,7 millions de personnes concernées en 2010, soit près de 45 % de la population active. Qui plus est, plus de 80 % des embauches se font aujourd'hui en CDD ou en intérim. A cet égard, la condition précaire ne semble pas tant se réduire à la marge de l'emploi qu'à constituer une de ses parties pour le moins significative et peut-être amenée à devenir prochainement la norme.

Si la constitution de notre identité dans sa multiplicité et son caractère relationnel doit obéir en dernière instance à la nécessité de se trouver profitable, imposant ainsi un présent anxiogène et un futur entrepreneurial, un « devenir compétences », quel temps nous reste-t-il pour nous consacrer à la politique autrement que comme une partie de notre vie également valorisable sur quelque marché ? Nous aimerions dans une seconde partie interroger une autre façon d'envisager le temps capitaliste, une manière de déterminer passé, présent et futur que nous nommerons « pointilliste » obstruant les dimensions du temps. Ce partage du sensible pointilliste reposerait sur un ensemble de ruptures continuées participant à une certaine forme de fuite en avant et annihilerait la possibilité d'une rupture, irréversible, à l'endroit du capitalisme.

⁷ Rapport de la DARES de 2013 : <http://travailemploi.gouv.fr/IMG/pdf/2013053.pdf>

Du pointillisme

Si le capitalisme contemporain se caractérise notamment par l'exploitation de la vie, c'est-à-dire par le travail que tout un chacun a à réaliser pour rester « dans la course », au travail et en dehors du travail, si le capitalisme réalise donc la mobilisation des un-e-s et des autres pour répondre aux nécessités de l'économie, c'est qu'il détermine un temps particulier, un temps que Bernard Aspe nomme « pointilliste ». Il le décrit, à la suite de Zygmunt Bauman, comme suit : « Chaque moment présent, chaque nouvelle « expérience » qui se propose est pour le sujet de l'économie une occasion à saisir, une porte ouverte sur le plein accomplissement de soi – tel nouveau « job », telle liaison, tel voyage »⁸. Néanmoins, cette exploration de la nuée de points s'offrant à l'individu doit toujours s'effectuer avec une certaine réserve, une mesure qui ne le fasse pas trop s'engager vers un point. En effet, trop se focaliser sur une voie est le meilleur moyen d'en rater d'autres qui pourraient correspondre à la bonne occasion de se réaliser : chaque point représente une promesse de réalisation mais surtout la menace de manquer l'accomplissement se cachant dans un autre point qui menace de disparaître. C'est pourquoi Bernard Aspe indique que la réserve avec laquelle l'individu pointilliste se lance dans l'exploration d'une promesse de bonheur doit être à chaque fois déçue : condition pour que puisse reprendre l'exploration des autres points correspondant peut-être mieux à ce vers quoi il peut tendre pour se réaliser,

autrement dit, dans son rapport à l'occasion nouvelle qui s'ouvre pour lui, le sujet de l'économie doit à la fois être engagé comme pour une pleine réalisation de lui-même et conserver une sorte de réserve qui prépare la déception. Car ce qui est avant tout protecteur dans le temps pointilliste, c'est la multiplicité des occasions qui peuvent s'ouvrir. Le sujet de l'économie souhaite avant tout avoir à portée de main une réserve de subjectivités disponibles qu'il n'a pas encore essayées. Il lui importe de savoir qu'il peut « renaître »⁹.

Chacun est voué à n'être en mesure de vivre au présent qu'à la condition d'avoir avec lui une réserve de virtualités toujours actualisables au cas où il n'obtiendrait pas satisfaction dans le moment qu'il aurait préalablement choisi pour se réaliser. Et la réserve qu'il lui faut employer dans l'exploration de ces points est ce qui lui permet de préserver la proximité de la nuée d'autres points lui assurant une voie de sortie, au cas où. Ainsi, Bernard Aspe voit dans ce temps

⁸ Bernard ASPE, *Les mots et les actes*, op.cit., p. 130.

⁹ *Ibid.*

pointilliste la réalisation d'un temps qui se définirait par une « esquive du présent, [un] passé bouché, [un] futur prévisible ». Qu'entendre par là ?

Le passé, s'il ne prend pas la forme de l'oubli voire du déni du fait des perpétuels nouveaux départs que le temps pointilliste promeut et qui permettent de s'émanciper en partie des liens qui nous enchaînent à un passé révolu, s'assimile à un foyer d'expériences non abouties, déçues : un « cimetière de possibilités imaginaires, fantasmées ou totalement négligées et frustrées », une myriade d'opportunités non saisies. Ce passé peut donc aussi prendre la forme de la morbidité rassurante d'une focalisation sur les échecs répétés, voire amenés à se renouveler du fait du désir de déception : que l'on pense, par exemple, à la jouissance singulière que d'aucuns peuvent éprouver à vérifier dans un échec politique la véracité de leurs prédictions « lucides ». Le désir de déception désigne le besoin « de vérifier que notre méfiance initiale avait ses raisons ; la nostalgie anticipée de ce qui aura été important « malgré tout » dans telle ou telle expérience (c'est-à-dire dans ce qui est dès lors réduit à n'être qu'une « expérience ») »¹⁰. Le passé est donc bouché : il est inaccessible dans la mesure où il est soit ce qui est fui en tant que tel par les renaissances que le temps pointilliste permet et qui invitent à rompre avec ce qui du passé nous ramène à une « vie antérieure », soit ce qui nous empêche d'être pleinement dans le présent du fait du besoin de provisoire, du désir de déception qui sont les moteurs de la continuité de son exploration des ruptures, la garantie qu'aucune occasion n'échappera à cet individu happé dans ce temps pointilliste quant à sa réalisation.

Le futur fait écho au passé en tant qu'il se présente sous une forme analogue : une nuée de points, de possibilités projetées, imaginaires mais au demeurant vouées au désenchantement dans la mesure où le futur ne sera jamais tel qu'il aura été imaginé. Chaque possible exploration d'un point s'annonce comme une promesse mêlée de menace : celle du risque de perdre son temps, de ne pas être au bon endroit, de ne pas être en mesure de capter les occasions qui se présenteront inévitablement par ailleurs. Outre ces risques à prendre malgré tout, le futur présente aussi celui de l'exposition : que faire d'un événement amenant à quelque irréversibilité, à l'impossibilité de continuer la quête frénétique de la nuée de points contenant nécessairement l'horizon de quelque forme de bonheur ? Le futur

¹⁰ Bernard ASPE, « Le démoniaque, probablement », à consulter sur le site de la coordination des intermittents et des précaires d'Île-de-France : http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=5608

apparaît donc comme une sorte de mélange entre promesses de réalisation fantasmée et anticipation des risques de la vie, des inattendus par trop exposant à quelque irrévocabilité, hypothéquant donc *in nuce* la possibilité de mener la quête aux points de réalisation jusqu'au bout.

Quant au présent, il se retrouve esquivé dans la mesure où il est bloqué entre passé et futur. L'habitation d'un présent est en effet prohibée par ce passé jonché d'occasions ratées et déçues, charriant avec elles la nécessité de nouvelles déceptions quant au présent de l'exploration d'un point. De l'autre côté, le futur est ce qui anéantit toute consistance du présent du fait de l'attitude qu'il invite à prendre : avoir toujours un œil sur les occasions à venir et ne pas se laisser distraire par ce qui, dans la vie, amènera à quelque rupture que ce soit à l'égard du rythme de l'exploration des promesses de la vie à tenir.

Le temps pointilliste est donc cette formalisation du temps qui s'impose aux subjectivités capitalistes tel qu'il fait de la rupture subjective, de l'exploration de la nuée de points par des « renaissances », l'impossibilité même de rompre avec cette quête s'annonçant, dans son principe, infinie. Ce qui se dégage ainsi d'un tel temps, c'est l'aversion de l'irréversibilité. En effet, d'une part la possibilité d'une renaissance continuée, coupée du passé dans le même temps qu'elle se désolidarise à l'avance de son futur, ce qui s'oppose à l'irréversibilité si par là on peut entendre, en première instance, le caractère de ce qui ne peut revenir en arrière, de ce dont on ne peut inverser le cours. Renaître, dans le temps pointilliste, n'est en effet possible que dans la mesure où l'on abandonne ce dans quoi on s'était au préalable engagé et qui nous tenait à un passé. L'exploration des promesses de réalisation contenues dans les atomes de temps pointillistes ne peut se réaliser qu'au prix de délaisser les précédentes opportunités déçues, les occasions manquées ou guère à la hauteur de ce qu'elles faisaient miroiter. D'autre part, une rupture radicale n'est guère compatible avec cette répétition du cycle espoir-déception inhérent à la recherche de la réalisation de soi enjoignant par le capital. Cette cyclicité est entretenue par un rapport au futur préservant l'individu pointilliste de quelque exposition significative aux multiples relations qu'il se contente de mobiliser pour enrichir ce qui fera de sa vie une « trajectoire singulière ». Par cette expression, nous entendons non pas la traduction d'un changement occasionné en lui par la rencontre de l'autre mais le croisement plus ou moins répété d'autres tracés de vie se heurtant davantage que s'ouvrant à quelque partage. Les singularités en quête de réalisation échangent entre elles, c'est-à-dire s'ouvriraient juste assez à la

relation pour que n'advienne guère quelque bouleversement susceptible de leur faire rater encore davantage de points, de promesses de bonheur en vue. Que leur individualité ou ce qu'elles se représentent comme telle reste, d'une manière ou d'une autre, toujours indemne. Ces subjectivités ne s'exposent pas à ce qui leur permettrait cependant de sortir du paradoxe dans lequel les place l'impératif de mettre à profit leurs expériences, notamment relationnelles : comment accorder quelque confiance aux relations qui nous attachent à d'autres êtres quand on fait des relations une ressource pour son propre parcours¹¹? Ce de quoi est fondamentalement préservé l'individu pointilliste dans sa quête de réalisation, c'est de ce qui, dans la relation humaine, ouvre à l'irréversibilité et indétermine son être et son temps, rompt le cours d'une existence : l'exploration de sa condition transindividuelle.

De la transindividualité

Qu'est-ce à dire une « transindividualité » ? Par ce mot, on peut entendre ce qui, se trouvant en partage entre deux êtres, traverse les individualités sans pour autant leur appartenir en propre. Ou encore cela désigne « la manière dont chacun est, la plupart du temps à son insu, habité par quelque fragment d'autre – en tant que cette habitation est une source possible de transformation »¹². Elle est le processus par lequel des êtres s'individuent mutuellement, ce par quoi s'opère l'acquisition, la reprise, consciente ou non, de gestes et de discours provenant d'autres. La manière dont je vais prendre des tics de langage ou des expressions de personnes que je côtoie, la possibilité d'une transmission de savoir, la façon dont mes choix seront consciemment ou non orientés par celles et ceux qui habitent mon quotidien, le fait que ma pensée va elle-même subir un déplacement et emprunter les voies (les voix) de celles de l'être aimé : voilà quelques exemples de ce qui peut permettre d'appréhender ce qui se joue dans une transindividualité. On remarquera donc que le caractère transindividuel de chaque être n'est pas tant ce que le capitalisme peut d'une quelconque manière supprimer. Il est par contre ce qui peut être recouvert de la fiction opérante d'une individualité dont la réalisation ne passerait non pas tant par quelque exploration, interrogation de cette transindividualité qui détermine l'individu mais par la mobilisation de relations dans la quête de soi ou du bonheur professionnel, amoureux, artistique : bref, centré sur un *ego* à réaliser.

¹¹ Collectif pour l'intervention, *op. cit.*

¹² Bernard ASPE, *L'instant d'après*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 105.

Cette transformation de mon être par la présence de « quelque fragment d'autre » est ce sur quoi je n'ai cependant pas de réelle maîtrise et par rapport à laquelle je ne peux opérer un quelconque retour en arrière. Elle est précisément ce qui vient opérer en moi la rupture d'une trajectoire anticipée, ce qui vient modifier l'orientation d'une vie, infléchir des choix. En ce sens, elle opère un décentrement par rapport à l'identité d'un être : qu'est-ce qui est mien quand mon être est le résultat d'un processus de transformation continuée qu'opère le partage avec l'autre ? Mais explorer la transindividualité qui constitue un individu ou un collectif nécessite avant tout de la sortir de ses cantonnements capitalistes : si le capital et ses militants sont en effet incapables d'annihiler la transindividualité dans la mesure où tout individu est nécessairement le résultat temporaire d'une « individuation collective », encore ses dispositifs marchands peuvent-ils « faire en sorte que l'expérience transindividuelle soit *réservée* et qu'elle n'existe que de façon éphémère ou bien localisée dans le temps et l'espace. [...] Il s'agit de faire que [les collectifs transindividuels] soient toujours provisoires, intermittents, ou assignés à un lieu : la salle de rédaction, le laboratoire de recherche, l'espace d'une performance »¹³. Exploiter la transindividualité au sens du capital passe par une circonscription qui permette quelque valorisation et qui empêche en même temps toute contagion, toute expansion en dehors de ses cadres qui possiblement les mettrait en danger. Dès lors, explorer cette transindividualité que le capital préempte, la cultiver au-delà des mutilations qu'il lui inflige, nécessite de sortir de sa limitation capitaliste et implique de rompre avec ce qui ne cesse soit de l'invisibiliser soit de déterminer son lieu et son temps en fonction des attentes de l'économie. Cela implique un acte politique.

En effet, c'est la position d'un certain nombre d'auteurs contemporains de philosophie politique (Frédéric Neyrat, Bernard Aspe, Jodi Dean¹⁴, etc.), il y a, pour appréhender ce qui peut se jouer dans une politique radicale, nécessité de penser ensemble et l'une contre l'autre « économie » et « politique ». La première désigne un partage du sensible singulier déterminant le rapport au réel, au symbolique, à l'imaginaire des individus dont le milieu est aujourd'hui le capitalisme et qui s'y trouvent peu ou prou intégrés. Si l'économie dispose, grâce aux sciences économiques, de ses propres lois, de ses nécessités, et que ses thuriféraires les diffusent dans le même temps qu'ils les naturalisent, elle offre également à ses sujets des possibilités

¹³ Collectif pour l'intervention, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ Les trois auteurs l'évoquent notamment dans le premier numéro de la revue *Exemple*, Caen, Nous, 2014.

de réalisation existentielle, des promesses de bonheur qui lui permettent de compter sur l'adhésion de ses contemporains à cette « course pointilliste ». Et il y a même un certain choix. Mais ce dont il ne saurait être question, c'est de faire un autre choix, celui de mettre en cause l'horizon des possibles et des impossibles proposé par l'économie, surtout si cette décision échappe à quelque possibilité de valorisation marchande voire s'oppose à un tel processus. D'aucuns nommeraient cette manière d'actualiser un autre partage du sensible du nom de « politique », comme le fait par exemple Jacques Rancière¹⁵ ; soit le fait de redistribuer les cartes à partir de la présupposition de l'égalité de toutes et tous. Pour l'économie et celles et ceux qui la supportent activement cependant, il ne s'agit guère de cela mais bien de terrorisme : l'économie est en effet une politique qui se nie en tant que telle et qui cherche à effacer toute trace d'une politique antagoniste ou à ce qui y est assimilée. On pourrait néanmoins objecter que pour explorer cette transindividualité à l'abri des captations capitalistes et des *ethos* qui vont avec, pour profiter de nos oasis de vie, il nous suffirait de fuir le désert du capital et non pas obligatoirement de devoir l'affronter. Mais le sable semble s'insinuer partout et, pour reprendre la métaphore de Hannah Arendt¹⁶, il s'avère inévitable qu'à chaque fois que nous rentrons nous réfugier temporairement de l'aridité du désert capitaliste, nous ramenions toujours quelques grains de sable pour finir par ensabler ces oasis que nous voulions préserver. D'où la nécessité de l'acte politique, de l'offensive à l'égard du capital et surtout l'urgence de penser la manière dont pourront s'accorder actes politiques et exploration d'une transindividualité non préservée d'une telle exposition politique. Et celle de penser le temps d'une telle association.

Alors que nous partions des discontinuités biographiques qu'évoquait Hartmut Rosa dans la réalisation identitaire individuelle contemporaine et que nous les replaçons dans le contexte de captation du temps qu'opèrent les dispositifs capitalistes, nous avons évoqué une autre manière d'envisager un temps des ruptures, celui du temps pointilliste. Tandis que celui-ci mobilise les dimensions du temps vers la quête infinie de réalisation individuelle, recherche vouée à l'échec dans la mesure où chacun se voit, dans le temps pointilliste, condamné à une insatisfaction obsessionnelle foncière, la notion de transindividualité déplace la focale. Les individus, en effet, sont toujours « singulier-pluriel » : ce qui les constitue singulièrement ne

¹⁵ Jacques RANCIERE, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 52.

¹⁶ Hannah ARENDT, « Fragment 4B » dans *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2001.

semble pas leur appartenir en propre et le processus par lequel chacun d'entre nous s'individue par le partage avec l'autre paraît aussi peu saisissable que l'affectation chaque fois singulière et toujours renouvelée qui participe à ce processus d'individuation. Si le capital et ses supports ne peuvent l'annihiler (encore que la diffusion d'un souci immunitaire dans les subjectivités contemporaines, sur lesquels travaillent des auteurs comme Alain Brossat¹⁷, Roberto Esposito¹⁸ ou Jean-Luc Nancy¹⁹, semble concourir au recouvrement d'une telle réalité), il peut néanmoins être capté, cantonné et traduit dans la grammaire de la valeur marchande. Pour que la transindividualité puisse être une interrogation collective continuée, fruit de pratiques et de pensées communes soustraites aux exigences du capital, il faut des actes politiques, c'est-à-dire une lutte en mots et en actes pour que d'autres partages du sensible s'actualisent et résistent aux subordinations capitalistes. Reste dès lors à nous interroger sur la nature de la rupture qui est en vue à l'égard des discontinuités que le capital configure. En quoi la rupture politique se distingue-t-elle au final de la rupture capitaliste et quel temps peut-elle opposer au temps pointilliste ? Pour tenter de proposer des pistes de réponse, il va nous falloir auparavant revenir sur la relation qu'entretiennent expérience transindividuelle et agir politique dans la mesure où c'est de leur interaction que nous pourrions penser un autre accordage, celui des deux « hors-temps » de la pensée et de l'instant de l'acte, et à partir desquels nous pourrions esquisser un temps de la rupture politique.

Dédoulement du commun, premier acte

Revenons tout d'abord sur ce que l'on peut entendre par « acte politique ». Celui-ci renvoie à plusieurs éléments. Il est premièrement ce qui interrompt « un processus social si cette interruption a pour visée de contraindre les acteurs de ce processus à reconnaître qu'elle met en question leur activité quant au sens qu'elle prétend avoir pour la collectivité ou pour ce que l'on se représente à ce titre (État, société, etc.) »²⁰. Dit autrement, l'interruption que l'acte politique actualise, c'est celle qui se fait au nom du commun pour le commun. Deuxièmement, il n'est pas ce qui cherche le consensus mais bien ce qui actualise une division. L'acte politique, c'est en effet la

¹⁷ Alain BROSSAT, *La démocratie immunitaire*, Paris, La Dispute, 2003.

¹⁸ Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.

¹⁹ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 2004.

²⁰ Bernard ASPE, *Les mots et les actes*, op. cit., p. 52.

manifestation de la *mésentente* en tant que, de part et d'autre, ce n'est pas le même régime de parole qui est échangé, ce n'est pas le bon vivre-ensemble qui est visé mais l'interruption d'un ordre social. Et que c'est la tenue d'une telle interruption qui constitue l'un des enjeux que le collectif politique portant l'acte doit affronter, dans les actes et la pensée. Il est troisièmement un événement miraculeux si par là on entend que rien ne peut laisser présager sa venue voire même sa virtualité puisque l'économie est la négation de la possibilité de l'acte politique, le recouvrement de la contingence par la nécessité de la rationalité et de la gouvernementalité économique. Ainsi, « rien ne le nécessite, ni ne le conditionne : [l'acte politique] renvoie à un commencement dont il est soit le geste inaugural, soit la reprise »²¹. Enfin, quatrième dimension et non la moindre, l'acte politique met au jour deux formes de communauté distinctes. Il y a d'abord celle qui porte effectivement l'acte, par exemple, quelque groupe plus ou moins affinitaire qui occupera tel lieu ou telle institution de la gestion sociale pour y dénoncer l'arbitraire et pourquoi pas faire du lieu d'occupation une base pour amplifier un tel acte politique. Il y a donc ce groupe, effectif, mais qui lorsqu'il se manifeste, porte un message, s'adresse à celles et ceux présents sur le lieu ou s'arrêtant un instant pour voir ce qui se passe, ou encore à celles et ceux qui s'opposent à un tel acte, ou bien même à celles et ceux qui, ayant entendu parler de l'événement, décident de s'y agréger. La manifestation d'un groupe portant un acte politique actualise non seulement une forme de communauté effective, celle de l'agir politique, mais aussi une communauté virtuelle, celle qui peut advenir suite à la réception de l'acte et de la réaction qui s'en suivra – si réaction il s'en suit.

Ce dédoublement du collectif propre à l'acte politique nous amène dès lors à envisager une relation assez singulière dans la mesure où ces deux collectifs se soutiennent tout autant qu'ils se menacent. En effet, l'acte politique porté par un groupe prend sens dans sa manifestation et dans son inscription imprévisible au sein de ce que Hannah Arendt nomme le réseau humain, le monde des affaires humaines. À cet égard, penser un acte politique circonscrit aux acteurs et actrices de l'acte semble contredire le caractère politique de celui-ci. Pour une manifestation, il faut un public et pour qu'un acte politique ait quelque effectivité, il faut au moins une réaction de ce public, que celle-ci soit un aval, une reprise ou un antagonisme. La communauté effective nécessite donc la communauté virtuelle pour que son acte soit politique. Néanmoins, cette seconde communauté est ce qui peut mettre à mal l'intégrité première du groupe portant l'acte. En effet, que

²¹ Bernard ASPE, *Les mots et les actes*, op. cit., p.52.

la manifestation de l'acte politique entraîne une adhésion de nouvelles personnes au collectif pour porter l'acte lui-même ou pour lui faire prendre une direction autre, que se constitue un collectif antagoniste voulant taire cette manifestation politique (forces de police notamment), cela influencera la dynamique du collectif, déterminera une nouvelle configuration de celui-ci. Et nonobstant les enjeux tactiques à mettre en place dans une optique politique, il y aura à affronter la déstabilisation de l'intimité du groupe, si par ce dernier terme on peut entendre le lieu du nouage des liens entre des êtres, de leur partage²². Ainsi, l'actualisation d'un agir politique expose tout collectif à voir sa transindividualité se reconfigurer à mesure que ses actes sont repris par d'autres. Cette exposition est précisément ce qui va ouvrir à l'expérience transindividuelle, rapprocher des limites qui constituent le commun, sans qu'on ne soit jamais en mesure de les appréhender complètement. Cependant, c'est là le paradoxe, cette appréhension ne peut se faire qu'au moment où la transindividualité se reconfigure à l'épreuve de quelque acte exposant le commun du collectif. Il ne peut s'effleurer qu'au moment où il se métamorphose de nouveau vers de l'insondable. Ainsi, l'acte politique peut être vécu tant comme une menace de l'intégrité de ce qui constitue un collectif transindividuel que comme ce qui peut au contraire venir le densifier dans l'épreuve de déstabilisation qu'il va subir à travers l'acte politique et ses reprises. Il y a donc ici, dans cette relation entre collectif effectif et collectif virtuel, une tension à soutenir, un équilibre à inventer qui permettent de tenir l'acte politique et l'exposition des forces transindividuelles qui peuvent le porter. Cette élaboration singulière est ce qui, selon nous, marque un point de rupture avec les discontinuités pointillistes et leur rapport au collectif (qui préserve l'individu de toute transformation immaîtrisable, qui lui assure une certaine indemnité dans la répétition obsessionnelle de la déception des promesses entrevues).

Dédoublement du collectif, second acte

Cette composition est elle-même traversée par une autre forme de construction, à renouveler sans cesse et sans laquelle l'articulation entre communauté réelle et le défi continué de son exposition n'aurait guère de consistance : la jonction réitérée de l'écart entre les mots et les actes. Dans le livre du même nom, Bernard Aspe nous entretient du fait que non seulement il n'y a pas de lien nécessaire entre mots et actes mais même que ceux-ci appartiennent à deux mondes différents.

²² Bernard ASPE, *L'instant d'après*, op. cit., p. 204.

L'agir n'entraîne pas nécessairement une pensée de celui-ci, une analyse des conséquences des actes et de ce qu'il convient de mettre en œuvre pour y faire face. L'action ne découle pas irrésistiblement d'une pensée, de discours, que celle-ci soit subversive ou que celui-là soit critique. La pensée est, selon Hannah Arendt, ce qui ne peut advenir que dans la solitude, c'est-à-dire le dialogue exigeant entre deux instances, le « moi » et le « moi-même ». Un dialogue qui vise une certaine harmonie, la possibilité d'arriver à des accords, d'éviter de léser l'un des deux protagonistes parce qu'on ne joue pas le jeu de ce dialogue exigeant. Mais, Bernard Aspe nous le rappelle, si la pensée n'existe que *dans* la solitude, elle existe *pour* la communauté : « faute de pouvoir, d'une manière ou d'une autre, communiquer et exposer à l'épreuve des autres, oralement ou par écrit, ce qu'on peut avoir découvert quand on était seul, cette faculté qui s'exerce dans la solitude disparaîtra »²³. Mais pour que le partage de la pensée ne demeure pas vain, pour que soit interrompue « la disposition selon laquelle les discours peuvent être *essayés*, c'est-à-dire endossés comme on revêt un habit susceptible d'être remis au placard »²⁴, ce partage de la pensée nécessite son inscription dans le réel, c'est-à-dire sa traduction en acte. C'est à ce prix qu'un tel partage peut acquérir quelque consistance et, par là même, permettre au collectif de pensée de devenir un collectif d'action. Ce nouveau doublement du collectif est ce qui va occasionner, d'une autre manière, l'épreuve de la transindividualité dans la jonction de la séparation existant entre pensées et actes. Séparation, dans la mesure où, d'une part, les actes ne sont pas la conséquence nécessaire de la pensée, même partagée et, d'autre part, où la pensée n'accompagne pas toujours un acte et ses conséquences imprévisibles. Et pourtant nécessaire travail de jonction : les actes sont ce par quoi les discours et le partage de la pensée font l'épreuve de leur vérité, peuvent donner consistance aux discours et aux êtres qui les portent ; la pensée, partagée, est ce par quoi peuvent être interrogés les effets d'un acte, élaborées les raisons de son élaboration ou de sa reprise, ainsi que ses modalités. Ce souci de littéralité, c'est-à-dire de permettre aux discours de ne pas rester que des discours, de prendre les mots « au sérieux » ainsi que celui de s'efforcer de ne pas laisser les actes et leurs conséquences aux contingences de la vie, d'affronter intellectuellement le défi des enjeux qu'engendrent leurs conséquences ; ces deux gestes sont également ce par quoi une transindividualité peut s'explorer dans la mesure où actes

²³ Bernard ASPE, *L'instant d'après*, op. cit., p.118.

²⁴ *Ibid.*, p. 120.

et pensées en commun concourent au partage de ce que Bernard Aspe nomme l'inconstructible :

Inconstructible est ce qui ne change que par inadvertance, à l'instar du désir qui en est un nom, [il est ce qui] désigne ce sur quoi il n'y a d'effet que de façon incidente, et sans ressaisie possible, c'est-à-dire sans que puisse jamais s'en induire une méthode d'approche disponible pour de nouvelles « applications »²⁵.

Ce nouveau dédoublement de la communauté, communauté de pensée / communauté d'agir, est ce qui marque une nouvelle rupture avec le temps pointilliste et ses discontinuités puisque c'est par la jonction réitérée de l'écart entre les mots et les actes que pourra s'arrêter l'oscillation obsessionnelle propre à la quête pointilliste des réalisations individuelles. Et ce dans la mesure où les mots peuvent être pris aux sérieux, où les actes peuvent être pensés, mais qu'est gardé en vue le fait que les mots et les actes ne sauraient jamais être confondus.

Un autre temps ?

Mais de quel temps dispose-t-on pour rompre avec celui du capital ? Quel est-il, ce temps qui accueillerait le travail de liaison et de déliaison entre collectif effectif et collectif virtuel, entre communauté d'action et communauté de pensée ? À suivre une nouvelle fois Bernard Aspe, il semble que puisse s'ouvrir un temps qui résiderait dans l'assemblage de deux « hors temps », celui de la pensée qu'il nomme *nunc stans* (« maintenant immobile ») et celui de l'action politique qu'il appelle *l'instant*. Celui-ci désigne :

le point de bascule sans dimension temporelle d'une forme de vie à une autre, [...] il renvoie à ceci qu'un sujet se sera retrouvé « de l'autre côté ». Cette expression ne renvoie pas seulement à une ligne de démarcation qui sépare des adversaires. Le « de part et d'autre » répartit aussi les deux versants d'une vie. Une vie avait cours, une césure a eu lieu : une autre vie a cours désormais²⁶.

Bernard Aspe note que l'instant procède « d'un travail sourd, souterrain, d'une série de décalages ou de démantèlements locaux des schèmes perceptifs, qui n'aboutissent que progressivement à une autre configuration d'existence ». Néanmoins, plus que le fruit d'une linéarité, « c'est toujours une discontinuité qui opère, à l'intérieur même de ce qui pourrait rétrospectivement être envisagé comme un processus »²⁷. À ces considérations philosophiques répond d'ailleurs le

²⁵ Bernard ASPE, *L'instant d'après*, op. cit., p. 108.

²⁶ *Ibid.*, p. 122.

²⁷ *Ibid.*, p. 122-123.

constat de la sociologue Isabelle Sommier. Dans les « années de plomb » de l'Italie des années 1970, celles et ceux qui rejoignaient la lutte armée le faisaient *via* une sorte de « conversion » en grande partie déterminée par les relations affectives entre militant-e-s, et ce de la manière suivante : « Par des effets de seuil d'engagement souvent imperceptibles sur le moment, le « passage » à la lutte armée peut se faire subrepticement pour un individu, c'est-à-dire sans réelle prise de conscience »²⁸. Il semble en effet que « la réalité de l'instant est telle qu'elle dérobe à une conscience la possibilité de faire un choix, de prendre une décision »²⁹. L'instant nous met devant les conséquences subjectives de discours, d'actes qui nous auront fait passer de l'autre côté.

Quel est dès lors ce temps de la rupture politique qu'actualise la jonction entre ces deux hors-temps ? Si le temps pointilliste présente un futur ayant une figure analogue à celle du passé, à savoir un ensemble de points projetant des situations imaginaires, promesses de réalisation non encore choisies et donc non encore déçues, l'avenir qu'envisage le temps de la rupture politique, au contraire, « ne se laisse ni condenser, ni détailler, ni même penser ; il ne peut que s'anticiper par un acte réel ». En effet, au moment de l'instant, il y a « une rupture subjective qui appelle la dimension de l'acte », un basculement. C'est pourquoi, pour que puisse exister un acte politique, pour que puisse se vérifier les discours qui étayaient les formes de vie élaborées et partagées, il faut reprendre l'acte, et ce dans son devenir indéterminé. Pour que le commencement de l'acte, son caractère miraculeux, puisse exister, il faut que le choix pour l'acte politique soit constamment renouvelé. « C'est dire que de nouveaux actes doivent venir opérer ce renouvellement, des actes qui sont à chaque fois la vérification de la tenue d'un commencement en même temps que la seule forme d'épreuve possible de l'existence du futur »³⁰, c'est-à-dire qu'il faudra s'exposer aux reprises imprévisibles de l'acte et à ses conséquences à l'endroit de la transindividualité.

L'avenir ne donne donc lieu à aucune projection : à aucun calcul, aucune estimation ou simplement imagination de ce qu'il sera mais il est seulement ce qu'appelle et ce qui appelle un acte, la tenue ou non du miracle d'un commencement. Dans ce temps de la rupture politique de Bernard Aspe, si le futur est ramené à la présentification

²⁸ Isabelle SOMMIER, « Histoire inachevée. Enjeux et limites des interprétations des "années de plomb" », in Marc LAZAR et Marie-Anne MATARD-BONUCCI, *L'Italie des années de plomb*, Paris, Autrement, 2010, p. 133-145.

²⁹ Bernard ASPE, *L'instant d'après*, *op. cit.*, p. 203.

³⁰ *Ibid.*, p. 131.

de l'acte, il en va d'une certaine manière également pour le passé. En effet, pour l'auteur, notre contemporanéité s'éclaire d'un événement inaccompli qui est celui de la révolution. Mais réapprendre le sens de ce terme implique au moins deux choses. D'une part l'avènement d'une « césure du temps » à partir de laquelle se révèle un antagonisme, une ligne de partage politique ; d'autre part, la découverte de la possibilité d'une amplification vitale à partir des nouveaux gestes (de solidarité, de lutte, de création, etc.) apparus et repris pendant ces révolutions. C'est à partir de la reprise de ces gestes qu'il peut y avoir « une adéquation plus grande entre ce que la vie pouvait promettre et ce qu'elle pouvait être en réalité, ou qu'une telle adéquation s'avérerait imminente »³¹. Dès lors, être contemporain de l'inaccomplissement de la révolution, c'est « choisir la politique, c'est œuvrer à l'accomplissement, au déblocage du temps révolutionnaire, de *notre* temps »³². A l'inverse, choisir l'économie, c'est perpétuer le suspens de ce temps de la politique, jusqu'à l'épuiser définitivement³³. Si le passé pointilliste hypothèque la possibilité du présent, le passé du temps politique rend possible au contraire la persistance de ces pistes délaissées, la tenue de ces inactualités que seule la pure potentialité du futur pourra faire advenir au présent, dans l'acte. Le présent, enfin, est pris dans une étrange contradiction : il n'est habitable que dans la mesure où l'on occupe l'endroit qui nous y soustrait, c'est-à-dire la pensée. Car, comme le dit Bernard Aspe, « le *nunc stans* est ce qui nous soustrait au présent du monde, mais il est également ce qui permet de *voir* ce présent »³⁴. Et c'est bien de cette vision et du monde depuis lequel je peux voir le présent qu'il faut sortir pour pouvoir l'actualiser, passer de la pensée aux actes pour être en mesure d'être à la pointe du temps, c'est-à-dire à la jonction d'un passé révolutionnaire qui indique qu'il est des pistes dont l'exploration s'est interrompue trop abruptement, qu'il est des trésors perdus à retrouver, et des futurs qui n'ont d'avenir que de se traduire en agir, par le reprise d'un commencement miraculeux, d'un acte politique.

Ce qui permet de se trouver à la pointe de *l'instant*, c'est l'exploration opérée par le collectif à l'endroit de sa transindividualité, la découverte de ce qui se joue dans l'articulation entre communauté de pensée et communauté d'acte, entre collectif actuel et collectif virtuel. Ce sondage qui prend entre autres la forme du partage d'actes et de pensées est ce par quoi ce commun marquera une vie et

³¹ Bernard ASPE, *L'instant d'après*, op. cit., p. 132.

³² *Ibid.*, p. 133.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

permettra d'être en mesure de *vouloir* la reprise de l'acte, tel qu'il se présente c'est-à-dire tel qu'il était préalablement inimaginable. L'expérience transindividuelle permet de trouver les moyens de composer avec ces reprises. L'exploration de l'individuation d'un collectif au fil de ses aventures de pensée et d'action est également ce qui ouvre à la confiance aux devenirs que charrie avec lui le miracle de l'acte politique. Elle est ce qui permettra de ne pas abandonner celui-ci à son incongruité vers laquelle le ramène notre contemporanéité, ce qui prémunira contre l'écrasement du présent pointilliste. L'expérience transindividuelle s'oppose à l'absence de quelque reprise de l'acte du fait d'un besoin de provisoire, de réversible et de la déception qu'occasionneront les projections amenées à être déçues.

Remarques conclusives

A l'issue de cette tentative de pensée que nous évoquaient « les temps de la rupture », nous aimerions conclure par deux remarques soulignant les limites de notre approche. Partis du *continuum* de discontinuités biographiques qu'impose le temps capitaliste, comme celui du pointillisme, nous y avons opposé une proposition de jonction continuée du disjoint, celle des mots et des actes, et donc du collectif de pensée et du collectif d'action. À cela doit s'ajouter l'élaboration singulière de la relation qu'un collectif doit envisager vis-à-vis de lui-même et de l'exposition de son commun qu'occasionnera son agir politique. Nous avons *in fine* repris les pistes de Bernard Aspe pour tenter d'élaborer un temps de la rupture politique, temps qui s'élabore à partir des deux hors-temps de la pensée et de l'acte mais aussi de l'expérience transindividuelle tissée dans l'expérience politique. Si « le privé est politique », et si la politique est aussi constituée de notre affectivité, encore ne faudrait-il pas trop vite oublier ce qui constitue son envers : le temps qui ne lui est pas consacré et où pourtant s'élabore aussi du commun, du transindividuel. N'y aurait-il pas dès lors à interroger le rapport que temps politique et temps non-politique peuvent entretenir pour donner quelque possibilité de continuité de la rupture politique ? Si la mobilisation de la volonté ne nous semble pas sans pertinence, encore faudrait-il nous interroger sur ce qui peut l'alimenter, voire la constituer pour que la reprise de l'acte politique soit effectivement voulue. Si le temps pointilliste peut se caractériser comme le temps de la réversibilité obsessionnelle, de quelle irréversibilité le temps de la rupture politique peut-il être le nom ? De quelle autorité peut-elle se réclamer et comment celle-ci peut-elle

s'asseoir autrement que sur le mode de l'attentat ? Par cette expression, nous envisageons à la fois l'attentat objectif, celui qui ne permet aucune machine arrière du fait de la répression qui le suivra et qui obligera au non-retour, comme l'attentat subjectif, c'est-à-dire la marque transindividuelle qui portera sur un individu de manière traumatique, c'est-à-dire dont l'expérience ne sera guère possible. Le premier impliquerait clandestinité, secret et donc hiérarchie entre membres d'une organisation inégalitaire, le second absence de partage autre que celui du trauma, impossibilité de l'expérience transindividuelle, endurcissement et perte de la sensibilité. Quelle irréversibilité et quels dispositifs sont-ils dès lors à inventer pour que l'articulation d'un temps non politique et d'un temps de rupture politique puisse offrir quelque consistance autre que celle du paradigme de l'attentat ?

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES TEMPS DE LA RUPTURE »

Yohann BARRES, Brice NOCENTI et François REYSSAT

Les temps de la rupture

RUPTURE ET MOUVEMENTS SOCIAUX

Gabriela COMAN

Les manifestations de casseroles de 2012 du Québec, mouvement de réparation politique et éveil civique

Asli TELSEREN

Occupy Gezi : Est-il possible de penser une rupture durable ?

Dimitrios KOSMOPOULOS

Aspects de la crise politique en Grèce. Ruptures dans le système de partis politiques et positionnement du personnel politique local : le cas de la région du Pirée, 2009-2013

Federico TARRAGONI

Un corps qui émancipe : pratiques et représentations du corps dans les quartiers populaires vénézuéliens

IDENTITÉS ET RUPTURE

Igor FIATTI

La Hongrie, un radeau à la dérive entre l'Est et l'Ouest

Jeffrey TALLANE

Une autre conversion : spiritualité antique et attitude de modernité à partir de Michel Foucault

UTOPIE ET ACTION POLITIQUE : PENSER LES TEMPORALITÉS DE LA RUPTURE

Alice CARABEDIAN

Le Cycle de la Culture de Iain Banks : l'utopie hors de l'île

Sébastien BROCA

Ernst Bloch, du temps messianique à l'utopie concrète

Kevin EYBERT

Rompre avec le temps des ruptures

VARIA

Corine RENAULT

Une lecture socio-clinique de la normalisation à l'hôpital

